ficielle, simplement par l'emploi de quelques formules secondaires. Une influence plus profonde eût altéré la pureté de sa foi.

Rappelons brièvement, dans les limites de ce travail, combien la Trinité de Saint Grégore est distante des trois hypostases de Plotin.

Entre eux, il n'y a guère accord que sur le nombre des hypostases, encore la conception était-elle assez répandue et nullement propre à Plotin. Tout au plus peut-on dire, après cela, que les Ennéades offraient certaines formules qu'un chrétien éclairé comme Grégoire pouvait assez aisément préciser selon les données de sa foi.

En dehors de ces quelques rapports d'ordre secondaire, que de différences profondes et capitales? Dans les Ennéades, l'Un est en dehors de la pensée et de l'être, il est au-dessus de Dieu, de l'Intelligence et de l'âme (1) ; il n'est pas créateur. Il ignore tout au-dessous de Lui, étant au-dessus de la pensée. Il ne connaît et dès lors n'aime pas l'Intelligence ni l'âme du monde, car il n'y a jamais de connaissance que de la part des inférieurs et par rapport à ce qui les dépasse.

Dans l'œuvre grégorienne, le Père est présenté comme éminemment personnel, comme égal aux deux autres personnes ; il crée avec elles ; il connaît le Fils, son Verbe et l'aime ; il en est aimé à son tour.

L'Intelligence, le νοῦς de Plotin ne connaît que le monde intelligible, le monde terrestre lui échappe ; l'univers n'a pas été créé et n'est point gouverné par lui ; il implique la dualité de l'être et de la pensée (Enn. V. 14) ; il est inférieur à l'Un.

Selon Grégoire, le Verbe est égal au Père, de la même nature ὁμοούσιος, et fait un avec lui ; il est créateur et Providence, il unit et réconcilie l'homme avec Dieu.

L'Ame du monde procède du νοῦς seul ; elle est inférieure à l'Intelligence, à plus forte raison à l'Un ; elle crée seule ; elle donne vie au corps du monde (Enn. IV. 3, 9 et 11).

(1) Enn. V. 2, 1 ; VI. 9, 3, l'Un est « πρὸ νοῦ » ; VI. 9, 5 ; Enn. V. 5, 3, l'Intelligence est δεύτερος θεός ; Enn. I. 6, 9.

Si l'on remarque qu'avec ces différences essentielles les Ennéades présentent une foule de formules polythéistes et païennes, on voit aisément combien la pensée de notre théologien est loin de la conception plotinienne des trois hypostases.

Pourtant, dira-t-on, Grégoire ne déclare-t-il pas lui-même : « Les plus théologiens d'entre les profanes, ceux qui se sont davantage approchés de nous, ont eu quelque image « ἐφαντάσθησαν, à mon sens, du Saint Esprit, mais ils ne sont pas tombés d'accord sur son nom, puisqu'ils l'ont appelé l'Intelligence de l'Univers, l'Intelligence extérieure et autres noms de ce genre? » (1)

Ce n'est pas là une preuve qu'il se soit inspiré des Grecs, de Plotin spécialement (2), pour sa doctrine relative au Saint Esprit. Ne le conçoit-il pas, en effet, très différent de la troisième hypostase plotinienne : procédant du Père par le Fils, consubstantiel aux deux autres personnes, ayant égale dignité de nature avec elles, créant avec elles, sanctifiant et illuminant les âmes, caractérisé par l'amour? C'est assez dire qu'il n'a pu voir chez Plotin et chez les autres profanes, qu'une image extrêmement lointaine de la Trinité, une simple ressemblance de mot, νοῦς. Et c'est là tout ce qu'il veut entendre.

S'il releva cependant ce mince rapport, c'est que poursuivant toujours l'union des vues profanes à celles du christianisme et voulant gagner les païens à l'Evangile, il était attentif à relever chez eux les moindres traces de sa foi et les rapports les plus secondaires. Pareille intention, évidemment, aurait pu l'égarer et l'amener à exagérer les ressemblances. Mais il a su éviter cet écueil, et ici même. N'ajoute-t-il pas, en effet, quelques lignes plus loin (Or. 31 6) qu'il ne veut même pas entrer en conversation avec ces Grecs en délire, τοὺς ληροῦντας ἐν Ἕλλησιν ». « Loin de nous, la

(1) Or. 31 5, P. G. 36, 137.

(2) Ces formules νοῦς τοῦ πάντος, τὸν θύραθεν νοῦς, sont d'Aristote (De gener. anim. 2, 3, « τὸν νοῦν... θύραθεν ». Elie de Crète pense que les Grecs ici mentionnés sont Platon, Hermès, Anaxagore, Aristote (P. G. 36, 826, p. 558).

pensée d'engraisser notre discours avec l'huile des pécheurs ! dit-il encore, avec l'Ecriture » (1). C'est proclamer qu'il reste ici tout à fait indépendant des profanes.

Ailleurs, il établit que l'unité de la nature divine, telle que la conçoivent les chrétiens, ne ressemble pas le moins du monde à celle qu'ont exposée les philosophes païens, même les plus parfaits (Or. 31[15]). Chez ces théologiens profanes, elle s'accommode fort bien du polythéisme, comme ils l'avouent eux-mêmes en signalant la variété prodigieuse, l'opposition mutuelle et incessante, la dignité et la puissance très inégales de leurs dieux (Or. 31[15-17]). « *Mais* notre conception n'est point telle, conclut-il, en opposant nettement la vérité chrétienne et la pensée païenne, telle n'est point la part de Jacob, comme dit Jérémie, ce théologien dont je m'inspire. » Chez les chrétiens en effet, on veut parler d'unité numérique autant que spécifique de la nature divine. « Chacune des trois personnes distinctes n'a pas moins d'unité avec la personne à laquelle elle s'unit qu'avec elle-même, à raison de l'identité d'essence » (2).

Qui ne voit désormais que si l'Evêque Nazianze se réfère aux « plus théologiens d'entre les Grecs, » ce n'est point pour leur emprunter, mais plutôt pour opposer leurs « enfantillages » (Or. 29[2]), leurs folles élucubrations (Or. 31[16]) « à la part de Jacob », à « notre conception, » bref, à l'enseignement chrétien traditionnel de la Trinité ? Loin de suivre ces « païens en démence », il n'a « jamais rien préféré à la foi de Nicée » (3).

Afin d'établir ce qu'il appelle le néo-platonisme dans l'enseignement trinitaire de Grégoire, Draeseke met en avant juste deux ou trois textes. Examinons seulement le plus important d'entre eux, celui sur lequel il fonde

(1) Or. 31 6, P. G. 36, 140. Il cite Psalm. 140 5.

(2) Or. 31 16, P. G. 36, 152 « ἀλλὰ τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον, οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτὸ, τῷ ταυτῷ τῆς οὐσίας... » ; les personnes divines se distinguent par le nombre, mais ne sont pas divisées par la nature, or. 33 16, P. G. 36, 233 ; ou or. 30 20, P. G. 36, 129 ; P. G. 37, 193, Epist. 102.

(3) P. G. 37, 193, Ep. 102.

principalement son argumentation et qu'il exploite longuement en même temps que ses commentaires (1).

Voici ce texte (2) : « Il y a, dit Grégoire, trois opinions très vieilles sur la divinité : il n'y a aucun dieu qui commande ; ou il y en a plusieurs, ou bien un seul. » Les deux premières — athéisme et polythéisme — sont des enfantillages qui ont fait l'amusement des païens. » Introduction singulièrement étrange, n'est-il pas vrai, pour qui se serait tant inspiré d'eux ! Suit la conception chrétienne qu'il oppose expressément à celles-là : « *Mais* nous, nous honorons la monarchie, l'autorité d'un seul Dieu Ἡμῖν δὲ μοναρχία ; et ce monothéisme ne doit pas être entendu au sens d'une seule personne, mais il est constitué par l'égale dignité de nature..., par l'identité de mouvement et par convergence vers l'Un de ce qui dérive de lui, πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις (chose impossible chez les natures créées), en sorte que, s'il y a différence par le nombre, il n'y a pas, cependant, division par l'essence. »

Y a-t-il là influence du néo-platonisme ? Il n'est pas niable que la convergence, la tendance commune vers l'Un σύννευσις — locution et idée — est chose fréquente dans les Ennéades (3). Mais à côté de cette parenté secondaire avec Plotin, n'avons-nous pas, dans ce texte même, des affirmations capitales et très nettes, entièrement étrangères au néo-platonisme, sur l'égalité des personnes divines, sur leur consubstantialité, sur l'origine de la seconde et de la troisième personne qui, toutes deux, procèdent du Père, de l'Un ? La conception de Grégoire étant de la sorte très distante de celle de Plotin

(1) Durant 30 pages il exploite ce texte et ses commentaires et conclut : la doctrine trinitaire de Grégoire mérite d'être dite en majeure partie néo-platonicienne (Ouvrage cité page 142).

(2) Or. 29 2, P. G. 36, 76.

(3) Souvent Plotin décrit la tendance et la conversion σύννευσίς et ἐπιστροφή vers l'Un (Enn. I. 2, 4 ; VI. passim). Reprenant ce terme néo-platonicien, σύννευσίς, Grégoire affirme que le Fils et le Saint Esprit tendent vers le Père, vers l'Un, dont ils procèdent (or. 29 2, P. G. 36, 76). Il décrit même assez longuement cette relation du Fils avec le Père (or. 29 16 à 18, P. G. 36, 96).

Les termes : monade, dyade, l'Un, dont fait usage Grégoire parfois, sont courants dans les Ennéades.

et de tous les païens, on comprend qu'il oppose les deux : Ἡμῖν δὲ.... »

Le texte continue : « C'est pourquoi la monade, l'unité mue en dyade, εἰς δύαδα, dès l'origine, s'est arrêtée à la Trinité. Voilà le Père, le Fils et le Saint Esprit. »

Draeseke fait le plus grand cas de ce texte pour établir l'inspiration néo-platonicienne de Grégoire (1). Admettons encore qu'il y ait ici emploi de formules plotiniennes (monade, dyade), — chose qui ne s'impose pas absolument, puisque Clément d'Alexandrie faisait également usage de ces termes, — faudra-t-il conclure de là que Grégoire adopte la doctrine de Plotin ? N'est-il pas manifeste, au contraire, qu'ici leur pensée est tout à fait différente ? Dans les Ennéades, en effet, le mouvement générateur va de l'Un à l'Intelligence, au νοῦς, du νοῦς à l'Ame et de l'Ame au monde visible, sans interruption, par une émanation continue. Au contraire, le mouvement dont parle ici l'Evêque de Nazianze est strictement limité à la Trinité : « Μονὰς ἀπ'ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι Τριάδος ἔστη. » Les processions se produisent uniquement dans le cercle de la vie intime de Dieu, elles restent immanentes. Pour le monde, plus moyen de parler proprement de procession ou d'émanation ; il y a eu seulement création.

Par quels termes désigner le caractère propre à chaque personne divine ? « γεννήτωρ, προβολεὺς pour le Père, répond Grégoire ; pour les deux autres personnes, γέννημα, πρόβλημα, ou je ne sais comment on pourrait les appeler, en écartant toute image ou concept emprunté au monde visible. Nous n'oserons pas, assurément, parler de surabondance de bonté, ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος, bien qu'un philosophe païen n'ait pas hésité à employer ce langage, lorsqu'il traite du premier et du second principe et s'exprime de cette façon claire : « οἷον κρατὴρ τις ὑπεῤῥύη, nous aurions peur d'insinuer par ces mots que la génération divine du Fils est contrainte et semblable à une surabondance naturelle qui ne peut être retenue, toutes choses qui ne seraient pas

(1) Ouvrage cité plus haut, page 1.

le moins du monde conformes à nos conceptions de la divinité. Ainsi, nous tenant dans nos limites, nous parlons seulement d'Inengendré, d'Engendré et de Procédant. »

Qu'il y ait là allusion à une doctrine néo-platonicienne, cela ne nous paraît pas niable. C'est aux Ennéades même que Grégoire semble se référer. Sans doute Platon est l'auteur de cette comparaison du cratère (1), que Plotin et son école ont largement développée, mais nulle part il ne présente cette formule : οἷον κρατὴρ τις ὑπεῤῥύη. Aussi, n'est-ce pas à lui, bien qu'en pense Elie de Crète, qui a cependant si remarquablement commenté ce passage (2), mais à Plotin même que Grégoire se rapporte. Les Ennéades célèbrent longuement la surabondance de la nature divine, qui se suffit pleinement à elle-même ; elles la montrent empressée à se communiquer et comme débordant (3) : « Etant parfait, l'Un n'acquiert rien, il n'a besoin de rien ; » mais comme « tout ce qui est parfait engendre quelque chose, » par une vraie nécessité, l'Un qui, d'ailleurs, n'est point jaloux, a dû engendrer aussi (4). Et de fait, « il a surabondé en quelque sorte « οἷον ὑπεῤῥύη » et sa surabondance a produit une nature différente, » à savoir l'Intelligence « καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο » (5).

N'avons-nous pas ainsi, dans les Ennéades, tous les éléments et presque les termes même de la citation de Grégoire et, dès lors, n'est-il pas clair qu'il leur fait allusion ?

Mais voici une remarque qui confirme notre conclusion : l'Evêque de Nazianze précise sa référence en disant : « un philosophe païen a dit clairement, lorsqu'il traite du premier et du second principe.... » Juste-

(1) Timée 41 D. Plotin cite expressément Platon et rappelle ce texte dans Enn. V. 1, 8, où il reprend et développe la comparaison platonicienne du cratère.

(2) Voir cette opinion et ce commentaire dans P. G. 36, 805 (P. 524).

(3) Enn. V. 2, 1 ; Enn. V. 1, 6 à 9.

(4) Enn. V. 1, 6.

(5) Enn. V. 2, 1.

ment, ces pages des Ennéades auxquelles nous ren voyons (Enn. V. 1, 6 à 8; V. 2, 1), parlent du premier et du second principe. Plotin y nomme l'Un, le Bien absolu et affirme que l'Intelligence, le νοῦς, naît du Bien par surabondance.

Toutefois, si Grégoire fait ici allusion à une conception plotinienne, il y a loin de là, à une influence néo-platonicienne profonde. La doctrine de « ce profane » est signalée, mais nullement adoptée. Il n'osera pas, déclare-t-il expressément, faire sienne la formule de ce païen, par crainte de faire entendre que la génération du Fils est produite comme malgré la volonté du père, par une nécessité contraignante de nature. C'est que l'opposition de la thèse néo-platonicienne et de la pensée chrétienne lui était apparue très nettement. Les Ennéades mettaient fortement en relief la nécessité pour le Bien d'engendrer ; elles voyaient là un besoin irrésistible, une poussée aveugle et involontaire de tout être bon. Tout autre était la doctrine chrétienne : en Dieu, la génération était regardée comme naturelle et nécessaire, il est vrai, mais nullement comme contrainte (1), ni comme produite par effusion ad extra. La comparaison néo-platonicienne laisserait entendre qu'il y a contrainte, poussée aveugle, en dehors de tout acte d'intelligence et d'amour, dans la génération du Fils. Dès lors, il faut la bannir ; pareille conception, dit Grégoire, ne s'accorde pas le moins du monde avec nos conceptions (chrétiennes) de la divinité » (2).

Quel moyen d'indiquer plus nettement l'indépendance de sa doctrine trinitaire par rapport aux profanes ?

Quelles conclusions tirer de cette enquête sur l'enseignement trinitaire de Grégoire et sur ses sources ?

(1) Les anciens Pères ne distinguaient pas toujours avec netteté génération naturelle, nécessaire et cependant non contrainte, mais volontaire.

(2) Or. 29 2, P. G. 36, 76.

Remarquons d'abord qu'en exposant sa doctrine, il avait incontestablement en vue, d'une façon assez fréquente, les conceptions profanes. Mais s'il fait allusion aux païens, aux néo-platoniciens surtout, ce n'est point précisément pour leur emprunter, c'est au contraire pour souligner « l'audace » de leur langage, pour railler leurs « enfantillages » ou leurs « folles inventions », bref, pour opposer leur doctrine à celle du christianisme, bien loin qu'il s'inspire d'eux. On comprend dès lors que, demeurant indépendant des profanes, Grégoire enseigne une doctrine trinitaire présentant des différences nombreuses et essentielles avec les hypostases plotiniennes ; mais on ne s'explique plus que Draeseke ait pu écrire que l'enseignement trinitaire de Grégoire mérite d'être appelé en grande partie néo-platonicien.

Il est plus exact de dire que les Ennéades offraient certaines formules qu'un chrétien cultivé pouvait assez aisément adapter aux exigences de sa foi, auxquelles il était assez facile de donner un sens chrétien. Dans cette stricte mesure, Grégoire semble avoir fait usage, très limité et très prudent, de quelques termes néo-platoniciens (συννέυσις, Μόνας..., Ἕν) etc., qui, du reste, étaient, en grande partie, employés déjà par les Alexandrins et devenus courants.

Manifestement la source de sa pensée même est ailleurs que chez les profanes. Elle est dans l'Ecriture qu'il a si abondamment et si habilement exploitée, spécialement dans ses quatre discours théologiques où il expose et défend sa doctrine trinitaire. Elle est aussi dans la tradition orale de l'Eglise et dans la liturgie, celle du Baptême dont les rites et les formules contiennent la Trinité des personnes, entendue au sens orthodoxe. Elle est enfin dans la tradition patristique, non point toutefois dans l'œuvre d'Origène, comme le pense Harnack, mais dans celle d'Athanase surtout, cette « colonne de l'Eglise », cette « tête chère et sacrée, » comme il dit, avec l'admiration et l'attachement d'un disciple enthousiaste.

L'Evêque d'Alexandrie a donc été son guide, mais simplement cela. Utilisant son œuvre, il l'a dépassé en développant et en perfectionnant sa théologie trinitaire.

Par son génie personnel et par l'action manifeste de l'Esprit Saint, il a su apporter une contribution très importante au progrès du dogme, tout en restant fidèle « à la foi de Nicée », au milieu de tant d'hérésies ambiantes. D'un coup, il portait à sa plus haute perfection l'enseignement de la Trinité dans l'Eglise orientale ; personne, après lui, ne devait aller plus loin. Mais en Occident son œuvre théologique allait être utilisée et dépassée. Par elle étaient facilités et préparés les magnifiques développements du *De Trinitate*. On ne peut nullement douter, en effet, que Saint Augustin qui l'a connu et qui cite parfois son témoignage, lorsqu'il traite de la grâce, se soit inspiré aussi de sa remarquable théologie trinitaire.

Ainsi, Grégoire portait la théologie orientale à son apogée et préparait immédiatement le plus célèbre Père de l'Eglise latine.

CONCLUSION

En étudiant quelques idées centrales et plus dignes d'intérêt dans l'œuvre grégorienne, nous avons cherché à voir, en raccourci, quelles sont, chez l'Evêque de Nazianze, les rapports du christianisme et de l'hellénisme.

Au terme de ce travail, essayons de grouper les résultats de notre enquête dans la réponse aux questions suivantes : à quelles sources Grégoire emprunte-t-il? De quelle manière surtout les utilise-t-il? Quels résultats obtient-il, heureux ou non? Quelle place occupe son œuvre dans l'histoire de la théologie?

Quelques remarques s'imposent d'abord.

Il est évident qu'en recherchant les sources de la pensée grégorienne, nous ne pouvions viser à la reconstituer intégralement ni à en rendre compte toujours parfaitement. Pareille prétention eût été doublement téméraire : d'abord, parce qu'on ne fait pas analyse ou synthèse d'une pensée vivante et personnelle, on ne la décompose pas en chacun de ses éléments divers pour rechercher leur source propre et on ne la reconstitue pas ensuite, comme on ferait d'un corps dans un laboratoire de chimie ; parce qu'aussi, il y a dans l'œuvre de notre théologien une part originale, due à son génie propre et à l'action de l'Esprit Saint ; ainsi lui est assurée une assez large indépendance par rapport aux philosophes profanes et aux théologiens antérieurs.

De plus, chacun sait combien l'interprétation d'une œuvre est chose délicate. Cet ouvrage nous obligeait à faire celle de l'œuvre grégorienne ; mais est-il besoin de dire que nous ne prétendons nullement avoir toujours saisi la véritable pensée de l'Evêque de Nazianze? Une pensée, aussi subtile surtout que la sienne, se prête à tant d'interprétations diverses !

Remarquons, enfin, à propos de l'indication des sources, qu'il a été parfois difficile de marquer une filiation de doctrines historiquement et philosophiquement exacte, de préciser surtout à quel philosophe, au

sein d'une même école, Grégoire a emprunté, ou même de distinguer l'influence de Platon et celle de Plotin. Puis, au lieu de s'inspirer de tel philosophe ou même de telle école, n'aura-t-il pas parfois emprunté simplement au milieu contemporain, aux idées courantes? Le contrôle n'est évidemment pas toujours aisé.

Ces réserves faites, essayons de répondre aux questions posées. Et d'abord, quelles sources l'Evêque de Nazianze a-t-il utilisées?

En étudiant sa formation intellectuelle et la manière dont il apprécia, au cours de sa vie, le christianisme et l'hellénisme, nous avons établi qu'il a été nourri de l'un et de l'autre et qu'il a toujours cherché à les unir, pour faire servir la culture profane au triomphe de la vraie foi (1).

Son premier livre fut la Bible, qu'il médita plus tard toute sa vie. Il la connaissait prodigieusement et pouvait souvent la citer de mémoire. C'est elle qui constitue le fondement solide de son enseignement théologique. Traite-t-il des grands mystères? Il la « suit pas à pas », n'avançant rien, sans s'autoriser d'elle. Son discours n'est même parfois qu'un agencement habile et continu de citations ou d'allusions bibliques.

Son exégèse est aussi remarquable que sa connaissance des textes est étendue. Elle fait bon accueil, parfois, à l'allégorisme alexandrin, mais elle évite, sauf assez rares exceptions, les abus de la méthode symbolique.

Pour éclairer, pour compléter l'Ecriture, Grégoire emprunte au « précieux dépôt qui vient des ancêtres. » En matière de théodicée, de morale, d'exégèse, à propos des rapports de la science et de la foi, il s'inspire beaucoup de Clément et d'Origène. Son œuvre reflète aussi les tendances moralistes et éclectiques des Alexandrins. Leur influence pourtant n'est point oppressive ni envahissante. S'il utilise leur œuvre, il la corrige et la dépasse souvent. Comme on l'a dit justement des Cappadociens, il recueille l'héritage intellectuel des

(1) « Je cherchais à donner les lettres bâtardes comme auxiliaires aux vraies ». P. G. 37, 1037, v. 113 et 114.

Alexandrins, mais seulement dans ses éléments traditionnels (1).

Pour le développement théologique des grands mystères, Saint Grégoire emprunte à une source plus pure et plus abondante, à Saint Athanase surtout dont il reprend avec enthousiasme la doctrine trinitaire, mais en la perfectionnant. Est-il besoin de citer ici Saint Basile, tant il est évident qu'il y a eu constante influence mutuelle entre les deux compagnons d'études, au désert du Pont, entre les deux Evêques et amis qui ont eu, durant toute leur vie, de continuelles échanges de vue en matière doctrinale?

A la lumière de l'Evangile et de l'enseignement patristique traditionnel, l'Evêque de Nazianze a cherché, un peu dans toutes les philosophies, des éclaircissements, des rapprochements, en un mot, l'intelligence de sa foi.

Bien qu'il ne se soit inféodé à aucun système philosophique, il s'est inspiré davantage du platonisme. Ce terme, avons-nous dit, ne désigne pas seulement ici la philosophie de Platon, mais son développement plus ou moins fidèle à travers les siècles, et surtout son renouvellement par le néo-platonisme.

L'influence directe de Platon reste cependant étendue. « Au plus théologien d'entre les Grecs », à celui dont « la langue a la douceur du miel », comme il dit avec admiration, Grégoire emprunte souvent son vocabulaire, ses comparaisons poétiques et parfois sa pensée même. Parmi les doctrines platoniciennes qu'il reprend, citons seulement : la nécessité de s'affranchir du monde sensible et du corps pour saisir l'intelligible, la vie conçue comme la méditation de la mort, la ressemblance à Dieu, la contemplation du Beau, fin de l'homme, la division de l'âme en trois parties, l'illumination de l'esprit par le soleil divin, l'existence d'un auteur du monde et d'une Providence. Sans doute connaissait-il la plupart des dialogues de Platon; mais il a surtout utilisé le

(1) Dict. théol. Fasc. III, art. Ecole chrétienne d'Alexandrie Col. 807.

Phédon, le Phèdre, le Banquet, le Timée, la République, le Théétète.

Le néo-platonisme, qui avait été journellement mêlé à la vie du christianisme, était moins éloigné de lui. Parfois même, il présentait une concordance de doctrines assez frappante et parlait un langage presque semblable. C'est dire qu'il facilitait à notre théologien la conciliation de l'hellénisme et du christianisme. Aussi, s'en inspire-t-il largement (1).

La transcendance de Dieu et l'impossibilité de le connaître pleinement, la nature du mal, la purification, la ressemblance divine, le rôle capital du désir dans l'ascension vers Dieu, l'opposition dualistique du monde sensible et du monde intelligible, l'ascétisme libérateur du corps, le mépris de la chair et du monde extérieur, la recherche constante de l'union à Dieu, la contemplation mystique, terme bienheureux des efforts du sage, voilà des conceptions plotiniennes dont Grégoire sait fréquemment tirer parti. Cette énumération, bien qu'incomplète, ne suffit-elle pas à montrer combien il s'est inspiré abondamment de la philosophie religieuse des Ennéades ?

Par leur mépris de la mort, leur morale austère, leur égalité dans la bonne et la mauvaise fortune, par leur détachement de cette vie passagère et des biens périssables, les Stoïciens et les Cyniques ont soulevé, chez lui, une admiration qu'il avoue et gagné des sympathies profondes dont l'écho est très net dans plusieurs de ses tableaux du philosophe idéal.

Ajoutons enfin que l'influence du milieu contemporain sur Grégoire a été considérable. Il est évident que son œuvre reflète les aspirations alors cou-

(1) M. Guignet a conclu que Saint Grégoire, pour l'élément littéraire, dépendait des écoles de rhétorique du temps et de la seconde sophistique, plutôt que des grands classiques *(Saint Grégoire de Nazianze, l'orateur et l'épistolier*, Paris 1912*)*.

De même, pensons-nous, dans l'ordre philosophique, il se rattache plus directement au néo-platonisme, du moins pour la partie religieuse dont nous avons traité : l'ascension vers l'union contemplative à Dieu par la purification et la ressemblance divine.

rantes à la ressemblance divine, à l'union contemplative, et qu'il a cherché à leur donner satisfaction (1).

Cet ouvrage visait sans doute à indiquer les sources de la pensée grégorienne : hellénisme et christianisme, mais il tendait surtout à étudier de quelle manière elles ont été utilisées et à établir quels sont leurs rapports. Or, pour bien répondre à cette question, il importe avant tout de dire quelle méthode a guidé notre théologien, lorsqu'il a emprunté à ces sources. La voici, nettement fixée par lui : « Il est juste que la sagesse de l'Esprit, qui est céleste et vient de Dieu, commande à celle d'ici-bas, comme à sa servante » (2). Aussi, loin de préférer jamais quoi que ce soit, aucune conception profane, à ses enseignements chrétiens (3), comme il dit, subordonne-t-il toujours l'hellénisme au christianisme, en homme profondément convaincu que « la foi complète et couronne la raison » (4).

On s'explique qu'ayant aussi nettement et définitivement décidé de subordonner toujours l'hellénisme au christianisme, il n'ait point fait, dans son œuvre, une simple juxtaposition des conceptions chrétiennes et des données profanes, comme s'il y avait dans sa pensée deux plans parallèles, naturel et surnaturel, sans fusion aucune. Selon que nous l'avons montré, le dualisme de son enseignement moral, en particulier, est pure fiction.

En réalité, chaque fois qu'il traite de vérités naturelles, connues des philosophes païens, l'Evêque de Nazianze unit étroitement les doctrines de l'Evangile et celles des sages grecs. Que de fois n'avons-nous pas relevé des exemples typiques de cette union de

(1) Ainsi pensait Montaut : « Dans chacun de ses écrits, Grégoire résume les tendances du temps à l'union divine (θέωσις), par la science et par la vertu. » *Etude critique de quelques questions historiques se rapportant à Saint Grégoire de Nazianze et à son siècle*. Page 43.

(2) P. G. 37, 1593, V. 245, 248.

(3) P. G. 37, 1038, v. 119 à 121 ; même idée, P. G. 37, 977, V. 98, 101. Il a tout abaissé aux pieds du Christ.

(4) P. G. 36, 104, or. 29 21.

la Bible et de la philosophie profane, dans lesquels les textes d'Ecriture sont expliqués, traduits en formules néo-platoniciennes et adaptés aux goûts de l'époque! De la sorte, la doctrine révélée est comme monnayée habilement à l'usage des contemporains. Ailleurs, après avoir cité une doctrine philosophique, Grégoire la justifie par une citation biblique. L'union de l'Ecriture et de la philosophie profane est souvent plus étroite. N'avons-nous pas montré bien des fois que des maximes incontestablement platoniciennes sont alliées intimement aux données chrétiennes dans une foule de textes où il propose un programme de vie, un idéal à suivre ?

Convenons cependant que le plus ordinairement Grégoire n'accueille presque rien des profanes sans le retoucher. S'il reçoit leurs doctrines avec sympathie, sa foi les contrôle avec vigilance et les épure. Elle élimine ce qu'elles ont d'erroné ou d'audacieux. C'est seulement lorsqu'elles ont été filtrées avec soin qu'elles sont admises à entrer dans sa synthèse théologique.

Constamment, il adapte la pensée et la langue profane au christianisme. Les formules platoniciennes qu'il emploie dépouillent ainsi leur sens païen pour porter un sens nouveau et vraiment chrétien. Sur ses lèvres, par exemple, la chair, la séparation du corps, la purification, la ressemblance divine, l'action et la contemplation sont choses étrangères aux sages grecs, à savoir, la nature corrompue en Adam, la lutte contre les mauvais instincts révoltés depuis la chute primitive, le Baptême, la mort avec le Christ, l'imitation de Jésus, l'observance des commandements, la vision de la Trinité. Si quelqu'un pensait que cette interprétation de l'œuvre grégorienne est peut-être fantaisiste et peu fondée, nous observerions que nous sommes expressément autorisés à dire que, dans sa pensée, ces formules s'équivalent. Lui-même en effet nous indique souvent que, sous sa plume, la formule platonicienne a pris un sens chrétien. « Purifier la chair, dit-il en propres termes, c'est observer les commandements, » (1) ou encore :

(1) « οὗ δὲ ἐντολῶν τήρησις, σαρκὸς κάθαρσις. » Or. 39 8, P. G. 36, 344.

« Veux-tu devenir théologien et digne de la Trinité, garde les commandements et marche dans la voie des préceptes divins : l'action, en effet amène à la contemplation » (1). Bien d'autres exemples de ce genre ont été relevés, aussi n'insistons-nous pas. Comme il le dit lui-même, il a ennobli le vocabulaire des écoles païennes, par les lettres divines, c'est-à-dire qu'il a élevé les formules profanes à la hauteur du christianisme et qu'il les a rendues capables de porter un sens chrétien. Aussi, pour avoir sa véritable pensée faut-il ordinairement substituer la formule chrétienne à la formule profane.

En un mot, Grégoire a constamment transposé dans le plan chrétien les meilleures doctrines, les plus belles maximes de la philosophie païenne. Telle est son originalité profonde et son immense mérite. Son génie créateur a sans cesse épuré, adapté, et peu à peu élevé les données grecques pour les transfigurer dans la théologie chrétienne.

L'œuvre de Platon, a-t-on dit, est une transposition des données mystiques et des anciennes religions grecques dans le plan philosophique. En formulant ainsi la foi mystique en termes rationnels, il a en quelque sorte dépouillé la religion antique au profit de la philosophie. Grégoire a fait œuvre semblable, mais dans un sens opposé. Il a dépouillé la philosophie profane au profit de la religion ; il a repris à la raison pure pour éclairer, pour exposer et seconder la foi, en transposant dans la théologie chrétienne les plus pures données de l'hellénisme, de Platon et de Plotin surtout.

On comprend ainsi que, si l'Evêque de Nazianze utilise l'hellénisme, il ne s'est point laissé envahir par lui et il ne s'identifie pas avec l'esprit grec. Il y avait tant de distance entre la pensée profane, même néo-platonicienne, et celle de l'Evangile ! L'Incarnation, le Christ, la grâce, voilà, entre beaucoup, des données qui échappaient évidemment d'une façon complète aux païens, même au temps de Plotin ! La conception chrétienne de la création leur était également étrangère, de même encore celle de la Trinité. Comment s'étonner alors que Grégoire soit

(1) Or. 20 12, P. G. 35, 1080.

souvent indépendant des sources profanes, qu'il raille les « mythes insensés » des païens, qu'il demande aux fidèles de rejeter leurs enfantillages, ou leurs folies ? Même, lorsqu'il s'inspire des profanes, leur influence est souvent restée toute superficielle ; il rapporte seulement une opinion, sans la faire proprement sienne, ἀκούω, ὡς ἔφη ; il livre une simple impression.

Le christianisme reste le maître incontesté de sa pensée, comme de son cœur. Après avoir tracé un programme de vie où les notes platoniciennes abondent, il conclut : « On atteint cette fin, on réalise ce programme par l'ignominie des souffrances du Christ. » (1) Point de perfection morale, selon lui, en dehors du christianisme : « C'est de toi, Christ, que vient toute vie pure. » (2). Convaincu que le Christ doit inspirer toute sa vie morale et régner sur son cœur, il sait aussi lui donner la première place dans sa vie intellectuelle. Loin de préférer jamais aucune conception profane à ses enseignements chrétiens, il est profondément attaché à l'Ecriture et à la Tradition et s'inspire constamment d'elles. C'est là qu'il a trouvé l'aliment substantiel et la vraie source de sa pensée, tandis que les profanes ont été plutôt les instruments de son œuvre théologique que ses sources proprement dites.

La profondeur de l'influence profane sur son œuvre serait assez bien marquée par un texte de lui où il parle de son « langage fleuri, acquis en cultivant les lettres profanes, mais ennobli grâce aux lettres divines. » (3) Comment dire plus nettement que l'hellénisme lui a fourni seulement sa langue, des métaphores poétiques, des procédés d'exposition, ou des analyses savantes, en matière de contemplation surtout, bref des instruments de son travail théologique, mais que le christianisme a contrôlé et mis en œuvre toutes ces données profanes, les a remaniées, élevées et transformées ?

On ne s'étonnera plus qu'ayant ainsi compris la relation de l'hellénisme et du christianisme, ayant soumis

(1) P. G. 37, 1354, v. 27.
(2) P. G. 37, 1380, v. 37, 39.
(3) Or. 36 4 P. G. 36, 269.

« la sagesse de la terre à celle de l'Esprit », Grégoire ait obtenu un résultat très heureux. Bien loin qu'il y ait, dans son œuvre, absorption ou altération de la pensée chrétienne par la pensée profane, bien loin que le plan surnaturel et divin soit réduit à un plan naturel et humain, le christianisme, avec l'Evêque de Nazianze, s'assimile les meilleurs éléments de l'hellénisme, tout en gardant la plus pure orthodoxie, sauf deux ou trois points secondaires (1), d'une correction douteuse. Recueillant les richesses intellectuelles du monde profane et les développements scientifiques de la pensée chrétienne, depuis Clément et Athanase jusqu'à lui, ramassant les tendances saines de l'époque, Grégoire opère une synthèse vivante et originale dans laquelle domine, incontestablement, l'élément chrétien. Alliance d'éléments divers très profitable à l'Eglise : le dogme et la morale de l'Evangile ont été présentés, en effet, d'une façon nouvelle, très attrayante pour les contemporains dont elle satisfaisait les goûts. On a dit des Cappadociens qu'ils ont su concilier l'esprit du quatrième siècle avec la doctrine traditionnelle, mais cela est tout particulièrement vrai pour l'Evêque de Nazianze.

Par son effort, le christianisme sort entièrement victorieux d'une lutte redoutable et constante, tantôt violente, tantôt sournoise et perfide, livrée par la philosophie païenne, par le néo-platonisme surtout. Et loin d'en être affaiblie, la théologie chrétienne marque un immense progrès. Après les Alexandrins, Grégoire continue et porte à sa perfection l'union de la philosophie profane avec le christianisme. Dans son œuvre, cette union n'est plus seulement ébauchée et incomplète, comme chez Clément d'Alexandrie, et l'influence profane n'est pas envahissante comme chez Grégoire de Nysse, ou comme plus tard chez le Pseudo-Denys.

De lui, la théologie orientale reçoit un très puissant essor dont elle vivra longtemps ; elle atteint même son apogée et ses positions définitives sur bon nombre de

(1) Tels or. 27 10 ; or. 28 37 ange, incorporel ou non ; or. 45 2 or. 28 11 ; éternité des peines de l'enfer. P. G. 37, 1010.

points, en matière trinitaire spécialement. C'est en pensant à lui surtout, qu'on a pu dire que l'Eglise grecque est la terre classique de l'élaboration du dogme et qu'elle a gardé l'influence prépondérante jusqu'à Augustin. (1) Mais celui-ci profite de l'œuvre de l'Evêque de Nazianze, comme de tout le grand travail dogmatique accompli en Orient au quatrième siècle. Au sujet de la Trinité, de la grâce, de la méthode qui élève à l'union contemplative, la voie lui était largement tracée; on ne peut douter même que les discours théologiques aient beaucoup préparé les magnifiques développements du « *De Trinitate* ».

Dès lors, loin d'être une méprise ou un échec, comme le pensaient Christ et Pauly, l'alliance de la culture chrétienne, chez Grégoire, a été très heureuse; elle a servi très remarquablement la cause de l'Evangile, selon qu'il l'avait projeté. Hellénisme et christianisme ont fait de lui une des plus hautes figures de l'Eglise orientale, son « théologien » le plus brillant et le plus sûr. Telle est la conclusion de cette enquête d'ordre théologique. A s'en tenir même à un point de vue strictement historique et humain, on ne saurait, en dépouillant tout parti pris, regretter comme Petit de Juleville que Grégoire ait fréquenté à Athènes l'école païenne et l'Eglise, ou l'accuser d'avoir manqué son but : faire servir les lettres profanes, l'hellénisme au triomphe de l'Evangile.

(1) Dict. théol. cathol. Fasc. VIII. Col. 2321 article Augustin.



ERRATA

Pages VII, chapitre IV,	de l'œuvre	*pour*	dans l'œuvre.
4, note 5......	Nazienzino	—	Nazianzeno.
21, note 1......	unie de	—	unie à
24, note 4......	P. 636	—	P. G. 37-636
38............	N'étaient-ce	—	N'était-ce
45............	conceps	—	concepts
63............	or. 28 18-24	—	or. 29 18-24
64............	ayons	—	avons
65............	offirat	—	offrait
77............	vie	—	voie
83............	consisé	—	consisté
104............	vie	—	vice
106 note 4......	ene	—	esse
132 note 5......	σαρκίσν	—	σαρκίον
148, 154	adoptée	—	adaptée
155	ὥσπεν	—	ὥσπερ
156............	de l'Un	—	avec l'Un
169 note 2......	liiteratur	—	litteratur
201............	divinisaiion	—	divinisation
203............	imitation	—	initiation
225 note 1......	cite jamais	—	cite jamais à ce sujet
228............	Evêque Nazianze	—	Evêque de Nazianze